论 1876 至 1879 年间西方新教传教士的对华赈济事业

夏 明 方

This article examines causes and social influences of the famine relief movement which was organized mainly by Protestant missionaries during the great famine of 1876 - 1879 in five provinces of North China. As the first organized, planned social relief effort in the history of modern China, it not only gave the western missionaries unprecedented opportunities for "preaching the Gospel" in China, but also gave impetus to the reform of China and even produced some undeniable influences on the trend of thought toward later social reform.

十九世纪七十年代后半叶发生于华北五省的"丁戊奇荒",是以"千古巨祲"这样骇人听闻的字眼载入中国史册的。以此为契机,具有近代文明特质的新型赈灾机制和救荒意识应运而生,在中国荒政史上写下了新的一页。但必须指出的是,这种新型的救灾活动,除了引人注目的江浙绅商的义赈外,还应包括活跃于灾区的另一支救灾力量,即以基督教新教传教士为主体的西方对华赈灾事业。具体地揭示其始末、动因与社会影响,对于更全面地考察近代中国荒政制度的变革历程、更确切地了解西方在华传教事业的历史真貌、乃至更细致地把握近代中国社会改革思潮的运行轨迹,都将不无裨益。

一

和江浙绅商的义赈活动一样,西方国家的对华赈灾事业也发轫于 1876 年(光绪二年)。当时,在北及奉天(今辽宁南部)、西至陕甘、南达苏皖、东濒大海的旱荒区域内,山东东北部灾情最为严重,而且濒临大海,靠近通商口岸,交通较为便捷,因而首先引起了寓华外侨的注意。不少人开始解囊集款,捐助中国官府。一些正在各地活动的西方传教士,更是纷纷放下手中直接的传教工作,投入救济灾民的行列。其中,英国浸礼会传教士李提摩太是最为突出的代表。大约在 6、7 月之交,他即拿出私人积蓄,在其传教的青州府一带向灾民发放[①]。后又亲往烟台,在驻烟台的外国侨民中募集赈款[②]。为了扩大赈济范围,他还通过上海的《北华捷报》(英文)和《万国公报》、《申报》等新闻媒介,不断刊载有关山东的灾情报告,发表"劝捐书",吁请上海及南方各通商口岸居住的外国士商捐款救灾。在他的推动之下,一个由传教士、外国商人和外交官组成的山东赈灾委员会,于次年 3 月在上海宣告成立。该会由英国牧师慕维廉主持,主要任务就是募集捐款,有关灾区的放赈事宜,则委托李提摩太统一办理。烟台也成立了以英国领事官哲美森为首的救济委员会,并负责上海赈委会与李提摩太等人的联络工作。截至 1877 年 11 月,山东赈济委员会从中国、日本、新加坡及其他地方共募集赈款 30,361 两,其中经李提摩

太散放的约 19,119 两，救助的饥民达 7 万余人[③]。和李提摩太一起放赈的还有美国长老会传教士倪维思。他于 1877 年 2 月从烟台赶至青州，在以临朐县高崖村为中心、方圆 40 余里的范围内，向 383 个村庄发放赈银 7,620 两(其中收自上海赈委会的约 82 两，烟台 7,537 两)，赈济灾民 32,539 口[④]。同年夏，美国公理会传教士明恩溥偕同谢卫楼、波特等人，则受命进入山东恩县的庞庄附近展开救济工作，总计放款 8,555 余两，115 个村庄、4,700 户家庭、22,000 余人接受了赈济[⑤]。

随着灾情的不断发展和日趋严重，西方对华救济的规模也在逐渐扩大。1878 年 1 月 26 日，旅沪外侨在山东赈委会的基础之上成立了中国赈灾基金委员会，先后由英国牧师托马斯和慕维廉主持常务工作。它除了继续在中国各通商口岸募捐外，还通过电讯吁请西欧和美国各界人士，援助华北灾民[⑥]。同年 2 月，英国伦敦随即成立了以前驻华公使阿礼国为首的“英国劝助中国饥荒赈捐委员会”(或称“中国救济基金伦敦委员会”)，其成员共 31 人，包括英国驻华公使威妥玛、前上海领事麦华陀、阿加利银行董事汤姆士及教会教士、议会议员、皇家会员乃至“熟悉机器员”等。该会一面印制一套共 12 幅配有英文的《中国灾荒图》，在英格兰等地散发，一面在艾丁伯格、格拉斯哥、都柏林及曼彻斯特等城多次举行公众集会，“将中国饥荒情形备述于众”，以激起会众同情。到同年 11 月，共募款约合中国银 116,429 两，电汇寄至上海。英国各教会也捐银 16,000 镑，“径寄中国各教会自己办赈”[⑦]。其他如美国、加拿大、澳大利亚、新西兰、印度、香港、新加坡、槟榔屿、日本等地的官绅平民，也有不少人解款相助。截至 1879 年赈务结束时，上海委员会共募捐 204,560 余两。[⑧]

与此同时，上海委员会还增辟赈济地区，山西省城附近及南部、直隶西南部及山东西北部是救济活动的集中之地。天津的英、美、德等国领事和海关人员应上海委员会之请，设立“天津救济委员会”，作为上海与灾区救济工作的联络中枢，通过该委员会，共转递赈银 125,485 余两。至于被派往灾区从事救济工作的人员前后约有 30 余人，除 2 名英国领事官及 2 名中国海关的英国雇员外，全是英美两国的新教传教士。此外，至少还有 40 余名天主教传教士也在山东和直隶等省活动。据不完全统计，他们的足迹涉及到 30 多个州县，仅新教徒即从饥馑中拯救了约 100,000 个家庭、250,000 余条生命。其中，李提摩太主持的山西赈区成绩突出。他在英国内地会传教士特纳和循道会牧师李修善等人的协助下，在太原、平阳等地共散放赈款 120,000 余两，占上海委员会经募总数的 60%，救助中国灾民 15 万余人[⑨]。

“丁戊奇荒”之前，也有个别西方人士和传教士为救济中国灾民捐款散赈，但象上述这样大规模的救济活动，尚属首次。虽然与广袤的灾区和千百万饥民相比，这些西方人士散放的赈款不多，散赈的地区有限，散放的标准也称不上很高：在山东，“每口日给金钱廿文”[⑩]，在山西，每人给钱 200 文到 800 文不等，平均约 500 文[⑪]，仅够饥民买些芦根、谷壳和柳树叶，聊以延续生命。但若因此而象某些论者那样极力淡化或者完全否定其救灾功效，恐怕会失之偏颇。因为对于那些濒临绝境的中国灾民来说，以传教士为主体的西方赈灾活动，无疑具有雪中送炭之功，而且就局部地区而言，他们发放的赈银量和救助的饥民数还是相当可观的。整个灾荒期间，山东省政府向青州、莱阳等地 10 余县发放的赈银总额也不过 72,610 两[⑫]，只是略高于外国人。在山西临汾，从光绪三年十月开赈起到五年五月底止，官项总计仅为 48,200 余两，而从光绪四年夏到五年二、三月之交，李提摩太等共放银 5 万有奇，已超过官项[⑬]。这在很大程度上增强了当地的救灾力量，最终舒缓了灾情。更为重要的是，这次赈灾活动第一次将西方国家的救济事业引入中国，它所展示出来的比较严密的组织机构和科学有效的募捐散赈的方式方

法，客观上给当时东南沿海的中国绅商提供了可资借鉴的近代化救灾模式，从而催动了中国独立自主的新型赈灾机制的诞生。

不妨先简要地勾勒一下这种全新的救灾机制。当时，参与募捐放赈的西方人士包括传教士、商人、政府官员乃至平民，大都分散在上海、烟台、天津等中国各通商口岸，甚至远处欧美等海外各地，但是在李提摩太等人的倡导和推动之下，他们很快地结合起来，形成以上海赈济委员会为领导机构的救灾网络。有关赈灾事宜，则基本上分解为募捐、解款、放赈等几个相对独立的环节，各有专人负责，分工合作，各得其宜。为了广募赈款，则充分利用当时的新闻媒体，运用各种手段，广泛宣传灾情，同时还举行集会、义演等社会活动[14]，大造声势。捐款解往灾区后，鉴于中国封建官赈一次发放、平均分配的弊端，也迫于其行动在很大程度上受到灾区当局及一些怀有仇教情绪的地方绅民的限制，他们往往选择“官赈不及之处，奇穷极苦之民”[15]，在某一确定的区域内经常性地进行赈济，以保证受赈饥民得以“全活”。如李提摩太在青州府临朐等县放赈时，即“每口日给钱廿文，每五日一次”，直至次年麦秋“农田工作，饥民糊口有资”，才“暂停施赈”[16]。这实际上奠定了后世义赈“救人救彻”的基本原则。在放赈过程中，为杜绝舞弊现象，使赈款真正惠及饥民，他们于“开赈之先，先用局中人到各村内查，其实系难过渡者录名于册，”然后“使各村公举一人至期代领钱项，回村按名分给，以免户口亲赴之劳”，同时告知应赈饥民，如代领者循私舞弊，“不交钱及扣钱”，“须立即报明，为另举一领钱之人秉公办理”[17]。有时还挨门挨户，每日亲自下乡散赈[18]。至于募捐放赈人员本身，均“自备资斧”，“不于捐款中开销一文”。[19]同时在有关报纸上不定期地公布各项捐款的数目、来源及去向，以备公众监督，昭信中外，以求最大限度地发挥赈款的效益。由于人手紧张，灾区交通又不方便，他们不可能象中国义赈队伍那样因地制宜地采取各种救济手段，通常只是选择散放钱款这一间接的救济方式，施赈对象也仅限于尚未离村的灾民，这不能不是一大缺憾，但还是设法予以弥补：一是开设医院，救治病人[20]；一是设立收养处，收养幼孩，赈务结束后，则“访其戚族可以为主者交托明白，并分给钱文，以示格外赈济之意”，并另设“婴孩书馆”，让其他无依无靠者“入馆读书”，教授技艺，使其长大后能自谋生存[21]。

比较一下中外两支义赈队伍的操作机制，不难发现其间的大同小异之处。虽然相形之下，江浙绅商的义赈显得更加周密、更加完善，但其发起的时间却晚了将近半年，而且迟至 1878 年 2 月经元善等创立上海公济同人会后，才由一种自发分散的行为走向有组织有计划的轨道。这种时间上的先后，恰好包含着两者在一定程度上的创造与模仿的关系。这是因为：这两支义赈队伍的领导机构均设在上海，均以《申报》作为主要的通讯媒介，有关人员也大都集中在或靠近以上海为中心的沿海及内地通商口岸，尤其是郑观应、唐廷枢、徐润等人，与寓华外商有着密切的业务联系或工作上的隶属关系，外人的办赈活动不能不对他们产生潜移默化的影响；而且，这两支义赈队伍，虽然各不相属，但在灾区放赈过程中曾有过业务上的合作关系。1877 年，江浙绅商前往山东救灾时，曾面晤李提摩太，“款洽殷勤，如旧相识，虽各办各赈，而互相协办”，[22]其间汲取李提摩太的放赈经验，也是情理中事；何况这些西方人热衷的救灾活动，对正在萌动着近代工商业文明意识的中国绅商来说，本身就是一种强有力的刺激因素。由华人主笔的《申报》即曾多次撰文，赞扬外国人的劝赈之举，并号召“中国官绅大贾闻此义举，亦皆踊跃输将，救拯穷困”，切不可“同隶版图”，而“视同秦越”[23]。中国义赈领袖郑观应，在其《筹赈感怀》一诗中，更是明白无误地透露了这一信息：“嗟彼贪墨者，好利工阴谋。大则肆鲸呿，小亦较蝇头。历年秉权利，聚敛谋为优。爱财重于命，头白心未休。……且为异族诮，抚膺诚可羞。

何如行善举,慷慨法欧州。筹赈设公所,登报告同侪。乞赐点金术,博施遍九州。”[24]

二

救灾邮邻,本是国与国之间睦邻友好的正常交往,但在近代中国对外关系史上,此次西方对华救济活动却非同寻常。其中的原因,如果仅仅从大祲奇荒这一前所未有的突发性自然灾难所提供的偶然机遇来解释,恐怕是远远不够的,因为它毕竟是在近代中国半殖民地化的历史进程中产生的,必然还有着更复杂更深刻的社会历史因素。

不言而喻,在象鸦片战争以前那样中国与西方差不多完全隔绝的历史状态下,这种国际性的慈善活动是无由产生的。即便是在天朝国门被不列颠的枪炮打破之后,也是如此。因为此一时期清政府闭关自守的传统政策和颟顸自大的天朝心态并没有完全改变,而西方列强也志在以武力掠取更多的侵华权益。但是到了六七十年代,随着列强对华政策的局部改变,随着西方在华新教传教手段的适应性调整,也随着中西交通通讯条件的显著改善,昔日的僵峙的局面开始解冻,一种新的中西关系格局逐步形成,并成为西方国家的赈灾事业得以进入中国的历史桥梁。

经过两次侵略战争,以英国为首的西方列强已经在中国攫取了一系列重大权益,并初步形成了侵略中国的条约体系,但同时也使他们与中国人民的矛盾和冲突日益尖锐化。为了确保其侵略权益能够实现,他们转而采取新的对华政策,即在武力威迫的基础上,又采取外交手段,对清政府施加影响,以便把中国进一步纳入资本主义世界体系之中,用英国侵略者的话来说,就是把清朝政府更加“牢靠地和西方缚在一起”,使之“欲退不能”。[25]因此,他们每每以“中国朋友”自居,一面频频“劝告”清政府“速求新法”,兴办诸如“水陆舟车、工织器具、寄信电机、银钱式样、军火兵法”等等适应其经济利益的内政改革[26];一面又总是不失时机地诱迫清政府和他们建立、加强所谓的外交关系。从 1867 年美国卸任驻华公使蒲安臣领衔中国使团出访欧美,到 1876 年迫使清政府委派公使出驻英伦,终于使一个闭锁千年的老大帝国扭扭捏捏地走出了国门,开始了近代中西国际交往的新时代。上述西方对华赈灾活动,正是这种外交政策演变过程中的一个副产品。实际上,倡导、参与募捐救灾活动的,有不少是西方政府的官员和在华外交官,而他们也的确把此举视为缓和与清政府和中国人民之间的矛盾冲突的工具,以笼络民心,扩大在华影响。据驻英公使郭嵩焘的日记所载,英国伦敦救济会的一位委员在一次募捐集会上曾直言不讳地表示:“以力服人,可以胜之,不能服之;以德服之,而无不服。英国以刀矛枪炮抵御华人,现值中国急难,捐资赈济,比较铸造刀矛,所费实少,而可固华民之友谊,使之亲密”。[27]他们发行于中国的新闻媒介,也不厌其烦地向中国人民宣传他们的“仁慈”与“天良”。《万国公报》在其刊载的“各口西人认真捐济东省灾黎”的消息中即声称:“各国一闻如此信息(指山东灾情),均皆奋力劝捐,并未分其畛域,可见西人并无害中国百姓之心也。……况各国西人行此一事,并不邀其职衔,亦不望其获报,一片仁心善念,总以救人爱人为切切也”。[28]

与列强侵华政策结下不解之缘的“基督征服中华”运动,也发生了相应的变化。第二次鸦片战争以后,包括新教在内的西方基督教在华势力,凭借不平等条约的庇护,得到迅速的扩张和发展,然而也遭到来自中国绅民的愈益普遍的憎恨和反对。因为这些本应以“劝人为善”为天职的西方传教士,终究是尾随列强对华军事征服的血腥行动而进入中国的,不少甚至是列强武力侵华的先导,因而在中国人的心目中很难洗涮掉其“侵略者”的形象;尤其是一些传教士,

主要是天主教传教士，不但不“劝人为善”，反而在中国的土地上恣意妄为，或借口还堂，巧取豪夺，或纵容教民，插手民教事务，干涉中国内政，直接侵犯或威胁着中国人民的和平生活，以致各地反洋教活动此伏彼起，连绵不断，结果给整个基督教传播事业带来很大的牵掣。即便是以所谓的“和平”姿态进行的传教活动(主要是新教教派)，也因其简单陈旧的布道方式而不能在宣教对象中产生预期的效果。在十九世纪中叶之前，绝大多数来华传教士都坚持“直接布道”的方式，即通过宣讲教义、游行布道及散布传单等传统的西方传教技巧把“基督福音”介绍出来，目的在于求得信徒人数的增加和更多教堂的增设，从而在整个中国建立“基督的国度”。这种方式唯一注重的是个人的“灵魂得救”，认为每一个人皆有罪性而不能自救，只有借助基督的宝血才能得到救赎，至于肉体上的物质需要、知识的输入以及社会的改革等等，都是次要的无关紧要的问题；这种方式还特别强调一切基督教的绝对性，对中国本土文化和习俗表现出一种坚不妥协、毫不忍让的态度。因此这种宣教方式最终因其与绝大多数在贫困、灾害、饥馑、疾病等极端恶劣的生活条件下苦苦挣扎的人们所怀抱着的消灾求福的功利性信仰格格不入、与中国士绅一贯尊崇的儒家文化水火不容而受到普遍的冷遇和抵制。当时来华的新教传教士大都脱不出此等命运。李提摩太所属的英国浸礼会 1859 年即进入山东，此后十五年间，“工作无大进展，播种虽多，收获有限”[30]。唯一留下的李提摩太在烟台、青州等地，连租房也遭到“居民百般毁骂”，几乎找不到立足之地[31]。为了缓和乃至消解中国绅民的仇教情绪，进一步拓展其在华宗教势力，一部分传教士不得不放弃上述直接布道的方式，暂缓“救灵”的工作，而把“救身体”即解决民生需要放在首位，采取诸如建立医院、兴办报纸、创立学堂以及参与救荒施赈等社会服务和慈善活动，借以传播“社会福音”[32]。这样一种间接布道方式，与直接布道相比，其最终的目标并无二致，但效果却迥然有异。1875 年秋，青州一带霍乱盛行，已经改穿中国儒生长袍的李提摩太，凭借樟脑油、奎宁丸，“医活多人”，竟被当地民人尊为“神手医生”；诸如此类，使其逐渐打开了局面，并建立了一个小小的教会[33]。李提摩太因此深受鼓舞，当随之而来的大祲奇荒开始袭击这一片土地时，他是无论如何也不会错过这难得的良机了。他在后来所写的《在华四十五年记》中，对自己倡导救灾的动机曾有一番表白。他说：“因为我在灾民中发放赈款，对于广大的民众是一个可以使他们信服的证据，证明我的宗教是好的”[34]。其他参与募捐放赈的西方传教士，也都是抱着这样一种实用主义的传教动机。倪维思也声称，“我的救灾工作从一开始就具有宗教因素，”“我所发放的金钱和我救灾的努力，都被认为是基督教的延伸和发展”[35]。因此他们在救灾活动中总是抓住一切机会传教布道。在山东，倪维思每逢礼拜天就“举行盛大的布道会，讲了许多道，发了很多书”[36]，李提摩太则手持“祈求真神”的大木牌，说服灾民放弃泥塑木雕的中国神灵而皈依上帝[37]。这样，西方对华救济事业实际上也就成为其在华宗教活动不可分割的一个重要部分。

不过，这次赈灾活动，毕竟是以慈善事业的面貌出现的，或多或少也包含着近代资产阶级的国际人道主义精神。无论是在山东、直隶，还是在山西，他们的赈灾活动基本上是在征得中国当局的首肯，并在地方官员的监督之下，于指定区域合法地进行的[38]，其中许多人不辞劳苦，不惮暑疠，深入荒区，孜孜于赈务，“至有积劳殒没者”[39]。而应劝输捐之人，上自绅商名流，下迄百姓平民，大多数人还是基于对中国灾区人民的深刻同情而慷慨解囊的。

需要指出的是，这次救灾活动之所以形成那样大的规模，还离不开这样一个物质前提，即近代化的交通通讯事业。至六十年代中后期，以蒸汽为动力的西方轮运业，已经取代中国落后的帆船业，垄断了江海航线，形成以上海为中心、以各通商口岸为分支的近代化运输体系。七

十年代初上海轮船招商局宣告成立，并相继开辟沿海、长江及日本、东南亚的远洋航线，又标志着中国交通业的变革，进一步改善了中国江海地区的面貌。而苏伊士运河的正式通航，特别是上海与伦敦、旧金山海底电线的接通，则彻底改变了中西之间信息传递、物资交流的旧局面，使欧洲与中国之间的航程缩短至一半以上（如上海至伦敦航线即由通航前的 120 天左右减为不过两个月的时间），使发自中国的信息“在几天甚至几小时内，便可传遍全世界”[40]。同时，近代新闻事业也日趋发达，并以上海为中心初步形成了近代化的通讯网络，如上海的《北华捷报》以及七十年代初创办的《万国公报》《申报》都有很大的影响，尤其是《申报》，主要面向中国绅商阶层，“流传十有余省，日售万纸”[41]，极大地推动了中国内陆“上下之情、远近之信”的传播。这样，中国的东南沿海各地，中国的南北之间，中国与东南亚乃至欧美之间的交往和联系空前地加强了，诚如薛福成所言，“环地球九万里，几席之相接”[42]。救灾如救焚。正是借助这种新兴的交通通讯工具，寓华西人才能将北方各省的灾情荒状、救灾工作的进展事宜等等有关信息，比较迅速及时地传递到东南沿海地区以至国际社会；各地零星捐助的救济财物也得以从四面八方汇聚于一起并源源不断地转送至灾区；分散各地的筹捐散赈人员，也得以很快地汇合成群，互相呼应，以壮声势。否则，纵使传教士们使出浑身解数，此类赈灾之举恐怕也只能流于空中楼阁了。

三

中国有句老话，叫“种瓜得瓜，种豆得豆”。传教士们的一番心血，可以说得到了远为丰厚的回报。澳大利亚学者马尔昌曾经评论道，“上天显示给英国福音传教士的信号是 1877 年的大饥荒，这场饥荒成了界标”[43]。的确，此次灾荒之后，西方新教教派的在华传教事业获得了突破性的进展。

美国当代著名的人本主义心理学家马斯洛认为，人的需要结构可分为由低到高的五个层次，即生理需要、安全需要、社会需要、自尊需要和自我实现需要，其中生理需要和安全需要是人类最基本的需要，只有满足了这种需求，才有可能产生更高层次的社会需要。换言之，一旦发生天灾人祸，打破了原有的物质生存条件和社会生活秩序，就会产生个人需求结构的变异，导致需求层次的降低，形成需求结构的倒置。此时，人们主要是在生存需要和安全需要的层次上决定自己的行为归属和目标指向，使需求具有明显的原始意向，人与人之间的社会交往和精神与心理的联系，也主要是围绕求生这一中心主题而展开，表现出种种异常行为。连续数年的大祲奇荒无疑已将千百万灾民的一切生存条件差不多剥夺净尽，将一切正常的社会秩序彻底打破，把他们推向饥馑流离、无以为生的绝境，使人们平时潜在的原始求生本能乍然凸现了出来，百计唯图一存。本来在这片多灾多难的华北大地上挣扎图存的人们，就没有什么固定的信仰，佛也好，道也罢，或其他的什么秘密教门，只要许诺“救灾免劫”，都可以得到他们的信服。此时，这样一种信仰心态也就更加普遍和强烈了。正如一位论者所说的，那些饥饿难当的人们，“被来势凶猛的灾难吓破了胆，在天灾面前惶恐不安，显得那么渺小和脆弱，几乎任何迷信宣传，都会把他们征服，任何点滴苟以活命的恩典，都会使他们感激涕零”。[44]因此，主要以传教为职志的西方赈灾活动的展开，不失时机地缓解了长期蓄积在人们心头的反洋教情绪，赢得了灾区众多绅民的好感。其实，不少传教士放赈之初，还遭到了灾民的误解甚至围攻，如传教士李佳第一次在山东放赈时，即被饥民“怒而殴之，身受重伤”，但随着灾情的发展，随着赈济活动

的持续进行，"饥民因而感动，嗣后敬礼有加，均就约束"，而"华人目击其事，亦为感动，互相传说"，以致有些传教士离开山东时，"饥民均制万民伞旗以志其活命之恩德"。[45]在山西平阳，曾经领受传教士赈济的绅民甚至"立了石碑，纪念称述这次教士们散赈的功绩。更有民中代表，向氏(李提摩太)要照的像片，悬挂在庙里，作大家的纪念"[46]。难怪上海赈济基金会不无惊喜地宣称："我们的救济工作已收到非常有益的效果。这并不仅仅在于它从饥馑中拯救了大量的生命，而在于人们对救济者在感情和心理方面所发生的许多可喜的变化。代之以昔日如同仇敌一样的被排斥和遭疑忌，这些外国人被他们当作最好的朋友而受到欢迎"[47]。

于是，在西方赈灾规模不断扩大的同时，其教会势力也得到迅速发展，深入至山东、山西、直隶等许多地区，并吸收了大批灾民以为信徒。在山东青州，李提摩太一年之内就吸收了近2,000名教徒[48]。明恩溥在恩县庞庄也吸收150余人入教[49]。倪维思在放赈期间新增的教友也不下一千数百人[50]。尽管这些教徒都是以"吃教"为目的，灾后大都率然而去，但是北方地区普遍强烈的仇洋氛围，毕竟被撕开了一个很大的缺口。而且，有不少受赈饥民还自愿地将房产、庙宇捐献出来，供传教士设置教堂，象1878年山东德州石家塘村村民将占地31亩的一座庙宇捐给教堂"永远为业"[51]，1881年该州第七屯妇女吴氏将"宅院一处、平房七间、门楼一间、庄东地二分，献给教会，永不反悔"[52]等等，都是很典型的例子。这就为西方基督教势力的进一步延伸和拓展扎下了稳固的根基。实际上传教士们此时的救济区域，大都成为此后大发展的根据地。上述明恩溥正是在这一期间"开始建立正式宣教事业"[53]。他于1882年建立的庞庄教堂，是美国公理会在中国农村的第一个驻扎地。至1893年，恩县所属村庄即设支堂13处，教徒至1890年也增至366人[54]。在天津，英国循道公会经过天津教案后的一段萧条期，至1880年，礼拜堂由1866年的4所猛增到58所，教友由1870年的204人直线上升到1,091名[55]。在山西，1877年李提摩太入境之前，也有传教士前来活动，但均半途而废；3年之后，前来该省的教士即达12名，并建立了两所教堂(英浸礼会、内地会各一所)[56]。此后至1920年，创立的总堂更多，《中华归主》的著者在《山西教会各时期内建设之总堂表》中特别提醒读者注意："在此时期内，本省约一半面积已开辟为宣教地"，而"受餐信徒之分布，除本省极东北之阳高县区外，均集中于开辟最早之地区内"[57]。因此，当明恩溥宣称"灾荒结束之后，……我们进入了一个传教的崭新时代"[58]时，无论如何也看不出其中有丝毫的夸张成份。或许正是受到这次成功之举的鼓舞，此后每当华北地区或中国其他地方发生重大灾害时，几乎都有传教士们的足迹。特别是进入二十世纪后，赈灾已成为西方在华基督教的"一件突出的教会事业"，"1907年的灾荒，1910—1912年的安徽灾荒，1917—1918年的浙江灾荒，1920—1921年的华北的灾荒，基督教徒在历次灾荒中都……努力办理赈灾工作"，这些赈灾工作，"不仅增加了教会之间的感情，而且也赢得了非教会人士的信任，扩大了教会的影响"[59]。

不仅如此，以李提摩太为代表的一部分传教士及寓华外人，更借着救灾的机会，同清政府的各级官吏进行了广泛的接触，并结识了一批清廷要员，特别是洋务派大员，从而为其今后跻身于中国政治生活打下了基础。与在中国绅民中的遭遇相似，大部分清廷官员起初对外人的赈济活动深感疑惧，只是这种疑惧的内涵与普通平民截然有别，即担心传教士乘机煽动饥民同政府对抗。如瞿鸿禨即认为，外人散赈，"其势虽在情理之中，而其居心则险不可测，彼盖知近畿等省，灾苦甚深，民多愁困，乘间而为收拾人心之计，且得窥我虚实，肆其诛求以逞志于我也"[60]。清廷则谕令山西巡抚曾国荃、河南巡抚涂宗瀛等，对外人前往灾区施赈，"婉为开导，设法劝阻"[61]。曾国荃也认为外人的赈灾活动，是"盗窃中国人的心"，并对来晋的李提摩太等人

多方“阻难”[62]。河南、陕西两省的官员，始终“与西人不合，请西人不必散赈”[63]。但经过一段时间的审察之后，部分官员最终还是予以认可。在山西，曾国荃不仅派遣官绅前往协助，并对他们的活动表示赞赏[64]。在直隶，署天津河间兵备道盛宣怀，甚至直接参与了外人的捐款放赈工作[65]。李鸿章后来在向清廷奏报时也表示，李提摩太等人在山东、山西办理赈务，“颇协舆情”，“尚属妥协”，“堪称美举”。他还进一步指出，“西洋通商有约各国，遇有水旱灾荒互相捐助赈济，乃交际之常情”，此次各国官商捐助中国，也“并无他意，似亦无甚流弊”[66]。清廷最后接受李的建议，效仿国际惯例向有关各国致谢。驻英大使郭嵩焘及其继任者曾纪泽也先后向英国政府和伦敦市民表示谢意[67]。作为此次赈灾活动的巨擘李提摩太更是因此名声大震。1880年，从西北前线载誉归来的左宗棠路过太原时，特地接见了李提摩太。同年，李鸿章也邀请他至天津会晤，对其在山东、山西的救济工作当面致谢[68]。郑观应则致信李提摩太，称其“乐施不倦”的精神为“云天隆谊”，并表示自己的景仰和谢意[69]。1882 年，继任山西巡抚张之洞甚至派人劝他放弃传教工作，出任政府顾问[70]。据香港学者梁元生先生的研究，当时的寓华西人包括传教士与洋务派官僚之间主要是通过以下三种途径建立关系的：首先是在所谓“戡乱”即是在镇压农民起义的过程中所建立的军事合作关系，其次是在办理洋务和推行诸如造船、制炮、培养洋务人才、训练新式军队、探勘矿藏等新政过程中，主要通过“聘用”形式建立起来的，如林乐知、傅兰雅、丁韪良、赫德等人，均曾受聘；第三就是一种“合作上的友谊”，即通过参与地方上的社会服务工作如济贫、救灾、医疗、安老、保婴等，与洋务派大小官僚乃至于地方绅士耆老，寻找合作机会[71]。不过，与其他社会服务工作相比，从 1876 年开始的施赈救灾活动，为这种合作关系的建立开辟了最为广阔的前途。

当然这种“合作上的友谊”，还只是一种手段，其目的之一就是赢得地方官员对传教活动的保护，英人苏慧廉在《李提摩太传》中曾指出，山西一省“多年以来，没有教案和什么乱事发生”，其原因就在于李提摩太等“和官府多有来往，所得的益处很多”[72]。但其最主要的目的还是借此推行他们的“改革中国”的建议。早在 1876 年 7 月，李提摩太即在《万国公报》上发表《救灾必立新法》的文章，倡议山东当局立即进行某些经济改革，如在山东建设铁路、开采矿山、采用机器生产土货，以便加强运输能力，增加社会财富和扩大就业，从而防止可能再次发生的自然灾害[73]。1877 年李提摩太到山西后，又发表《灾宜设法早救》一文，建议在山西修筑铁路，以工代赈[74]。从 1881 年 11 月到 1882 年 1 月，他又以“中西友”的笔名，连载其长篇论说《近事要务》，提出了控制自然、改良农业、开矿设厂、发展交通、开办银行、促进贸易、广设西式学堂、容许自由传播基督教以及同西方各国保持友好等一百多条建议，以求达到根治中国的灾荒问题[75]。1884 年他还向山西地方官递交一份改造山西的近代化计划《富晋新规》[76]。1890 年他应李鸿章之邀担任天津《时报》主笔后，更发表了一系列社论，对早期思想进行了系统的阐述和发挥，其中有很大一部分直接间接与中国灾荒问题有关(后汇编成集，题名《时事新论》，1895 年由上海广学会出版)。鉴于中外史学界对寓华传教士有关改革中国的议论及其对中国改革者如洋务派、维新派的影响已经作了相当广泛的研究，此处似不宜赘论，但笔者还是要强调说明这样一种事实：即在所有寓华西人的政论中，最引人注目、最有影响的，当推李提摩太。有人统计，维新派编辑出版的《皇朝经世文新编》，共收文章 615 篇，其中传教士的文章 178 篇，所占比例为 28.8%，而李提摩太的文章即有 36 篇之多，仅比康有为少 2 篇[77]。而康有为的变法理论和改革纲领又与李提摩太的主张极为类似，以致李提摩太读了康有为著名的《上皇帝书》后，惊喜不已：“余甚惊异，凡余从前所有之建议几尽归纳结晶，若惊奇之小指南针焉”[78]。由此可见，

李提摩太在维新派心目中，确实是"一位良师"。那么，为什么对维新派来说，李提摩太的言论会有如此巨大的吸引力呢？笔者认为，这里的原因固然很复杂，但至少应该考虑以下两个因素：其一就是李提摩太通过此次救灾活动在中国士大夫阶层中赢得的良好声誉所产生的"光环效应"。与威妥玛等人不同，他不是一个直接为其本国侵华活动服务的政府官员；与大多数专门致力于兴学、办报或翻译等等纯粹的文化传播工作的传教士相比，他又是一个积极倡导和热心从事救灾活动而又不求回报的社会慈善家，即"善人"。这样一种声望在很大程度上会掩盖其言论背后的政治私心，从而减弱中国改革者对其产生的戒惧心理，尽管这种政治私心与上述绝大多数人完全一样，用李提摩太的话来说，就是把"推广基督教文明"作为他以及"每一个与广学会有关的人士"的"最大目标"[79]。其二，则是李提摩太的改革思想所具有的独一无二的现实内涵和理论指向，即从中国饥馑频仍的灾荒现状出发，以根治灾荒、改善民生为目标。美国学者博尔曾精辟地指出，如果李鸿章等清政府的高级官员主持的自强运动，是对中国抗击列强军事失败的一种回应，那么李提摩太的改革计划则是从大祲奇荒的教训中得到的启示和灵感[80]。因此，与当时在西学传播过程中占主导地位的单纯灌输或机械模仿的方式不同，李提摩太的主张大都并非泛泛而论，而是基于在赈灾过程中对中国社会最直接的观察调查和最深切的体验，因而更切合中国的实际，更具有针对性，其"救民必立新法"、"富晋新规"均为区域建设计划便是很好的例证。而且，由于李提摩太自始至终把他的改革计划与灾荒问题密切联系起来，就比单纯强调"御侮"、强调"自强"的言论，更进一步、更深刻地阐释了在中国进行近代化改革的必要性和紧迫性。1881 年他在《近事要务》序言中即指出，诸如"速译西书、广立书院并设法使商人(用机器)制造各物"等改革新法，之所以"如此其急也"，就在于鸦片战争后四十年来因历次对外战争赔款造成的"明亏"和历年因生产力落后所致的进出口贸易逆差而产生的"暗亏"，"日甚一年"，"不知凡几"，如果"不思补救"，"譬之血管鼓荡，终难痊愈，一遇荒岁，饿殍以千万计，尚可缓乎？"[81]这里实际上是把外患内贫视为造成中国灾荒的内在原因，可谓一语破的，而这样的议论在其后来的政论中又得到进一步的发挥，从而大大增强了他的社会改革理论的说服力。也正是由于这样的立论基础，李提摩太的理论摆脱了当时新兴的社会改革思潮中压倒一切的以"军谋国计"为核心的思维框架，更多地表示出对"民生"的关怀，对不堪饥荒重压下颠沛流离的饥民的同情，从最初的"救民"、"保民"到后来的"养民"、"教民"、"新民"，至少在字面上时时流露出一种悲天悯人的情怀，自然会引起那些忧国忧民的中国士大夫们的感情共鸣。而且从具体内容来说更注重经济的、教育的、政治的改革，实际上形成了对数十年洋务新政的理论批判和扬弃。这无疑与那些从洋务思潮中走出来的新一代中国改革者不谋而合，从而最终赢得他们的崇信。因此，仅从这一点来说，以李提摩太为代表的西方对华救济事业，堪称晚清传教史上"社会福音运动"的一部强有力的发动机和推进器，只是中国的改革者们并没有亦步亦趋地按照他们设计的轨道走下去。

---

①③⑥⑧⑨⑪㊼㊵P·R·Bohr：Famine in China and the Missionary：Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform 1876—1884。哈佛大学出版社 1972 年版，第 84、140 页，第 89—91、94 页，第 94—95 页，第 187—189 页，第 97—98、114、192—197 页，第 109—110 页，第 121 页，第 173 页。

②㉛㊸㊽㊻㊽㊿㊿㊿㊿[英]苏慧廉(梅益盛、周云路译)：《李提摩太传》，上海广学会 1924 年版，第 20—21 页，第 9—10、14 页，第 12—14 页，第 20—21、27—28 页，第 29 页，第 24 页，第 29 页，第 36、32 页，第 40 页，第 36—37 页。

④⑩⑬⑮⑯⑰⑱㉘㊴(63)(73)(76)(81)⑮,《万国公报》,第六册,总第3936—3939页;第六册,总第3906—3907页;第十二册,总第7334—7336页;第六册,总第3906页。第六册,总第3906页;第六册,总第3907页;第九册,总第5493页;第六册,总第3612页;第八册,总第5257页;第十册,总第5986页;第五册,总第2887—2888页;第十七册,总第10793—10798页;第十四册,总第8541—8542页。

⑤博尔前引书,第195—196页;麻海如:《华北公理会七十五年》,第26—29页,转引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,上海人民出版社1990年版,第358页。

⑦《万国公报》第十册,总第5985—5987页;博尔前引书,第96页。

⑫⑭⑲㉒㉓㊶㊺《申报》,1877年10月27日,3月10日,1878年5月6日,1880年1月19日,1877年3月10日,1877年8月9日,1877年7月4日、1878年1月19日。

⑳(56)[英]爱德华兹(李喜所、郭亚平译):《义和团运动时期的山西传教士》,南开大学出版社1986年版,第16页,第17页。

㉑《万国公报》,第六册,总第3937、3639页。另见苏慧廉前引书,第21页。

㉔(69)夏东元编:《郑观应集》(下),上海人民出版社1988年版,第1278—1279页,第1118页。

㉕1869年6月30日,《赫德致美使劳文罗斯函》。转引自刘培华:《近代中国外交史》(上),北京大学出版社1986年版,第222页。

㉖赫德:《局外旁观论》。《筹办夷务始末》(同治朝),卷四十,页十。

㉗郭嵩焘《伦敦与巴黎日记》,岳麓书社1984年版,第474页。

㉙㉜(71)参见梁元生:《林乐知在华事业与〈万国公报〉》,香港中文大学出版社1978年版,第16—24页;第130—143页。

㉚(53)(57)(59)中国社会科学院世界研究所译:《中华归主——中国基督教事业统计1901—1920》,中国社会科学出版社1987年版,中册,第409页;中册,第410页;上册,第388页;上册,第97页。

㉛㊲㊾㊿(79)该书,第105页;李提摩太:《在华四十五年记》,第106页;麻海如:《华北公理会七十五年》,第26—29页;连警斋:《敦显德牧师行传全集》,第417页;《广学会五十周年纪念特刊》(英文版),第99页。以上分别转引自顾长声前引书,第322页;第322页;第358页;第173页;第2页。

㉟㊱倪海伦:《倪维思的一生》,第329页。

㊵1888年10月6日《字林西报》。转引自严中平:《中国近代经济史》,人民出版社1989年版,第1031页。

㊷薛福成:《庸庵文外编》,卷四,页十二。

㊸[澳大利亚]马尔昌著(张广学译):《英国新教福音传教士与中国戊戌变法》。《历史学刊》,1986年第1期。

㊹陈振江:《华北游民社会和义和团运动》。《历史教学》,1991年第6期。

(51)(54)顾长声前引书,第358—359页,第358页。

(52)《清季教案史料》,第2卷,第196页。

(55)[英]雷穆森著(许逸凡、赵地译):《天津——插图本史纲》。天津市历史研究所:《天津历史资料》,1964年第2辑,第135—136页。

(58)麻海如:《华北公理公七十五年》,第26—29页。

(60)瞿鸿禨:《请防外患以固根本疏》(光绪四年)。《皇朝道咸同光奏议》,总第3473页。

(61)《光绪朝东华录》,总第586页。

(62)苏慧廉前引书,第25页;顾长声前引书,第323页。

(65)博尔前引书,第113页。另见1878年8月8日《申报》。

(66)《李文忠公全集·奏稿》,卷三十一,页三十四至三十五。

(67)郭嵩焘前引书,第433页。《曾纪泽选集》,岳麓书社,第366—367页。

(74)(75)《万国公报》,1877年9月29日;1881年11月12日至1882年1月28日。

(77)宝成关:《论新教传教士对戊戌维新思潮的引发、推进与制约》,《社会科学战线》(长春),1995年第1期。

(78)范文澜:《中国近代史》(上),第299页。